Ibn Sab'in
y el Conocimiento Gnóstico:
Una Puerta Abierta en Budd al-'arif



2025

Estudio, compilación y notas de
Govert Westerveld

Ibn Sab'in y el Conocimiento Gnóstico: Una Puerta Abierta en Budd al-'Arif



2025

Estudio, compilación y notas de Govert Westerveld

Ibn Sab'in y el Conocimiento Gnóstico: Una Puerta Abierta en Budd al-'Arif



2025

Estudio, compilación y notas de Govert Westerveld

Ibn Sab'in y el Conocimiento Gnóstico: Una Puerta Abierta en Budd al-'arif

© Govert Westerveld
Cronista Oficial de Blanca (2002-1919)
Hispanista de la Asociación Internacional de Hispanistas
Historiador Oficial de la Federación Mundial del Juego de Damas (FMJD)

Proyect ID v8j - Hard cover (Lulu.com) –
eBook: without ISBN

Dedicación

Dedicamos esta obra a la villa de

Blanca (Murcia)

Prólogo

Nuestro respeto hacia nuestros predecesores no ha sido siempre garantizado, especialmente en España donde las culturas nativas han sido frecuentemente suprimidas por los líderes cristianos que llegaron después. Gran parte de la literatura árabe fue destruida o desestimada después de la Reconquista de Al-Ándalus. La expulsión de judíos y musulmanes en 1492 y 1610 impidió la propagación de sus obras. A pesar de la historia de agitación en España, el Valle de Ricote, en Murcia, salvó el legado de sus comunidades en gran medida. Su rica herencia árabe ha sido ignorada en los libros de historia debido a las barreras políticas, culturales y académicas que han intentado borrar su influencia. Durante la agitación histórica, el Valle de Ricote en Murcia destacó por ser uno de los lugares en donde las familias musulmanas se habían quedado en gran cantidad, lo que le otorga un valor significativo en la historia de España debido a sus siglos de influencia ocultada.

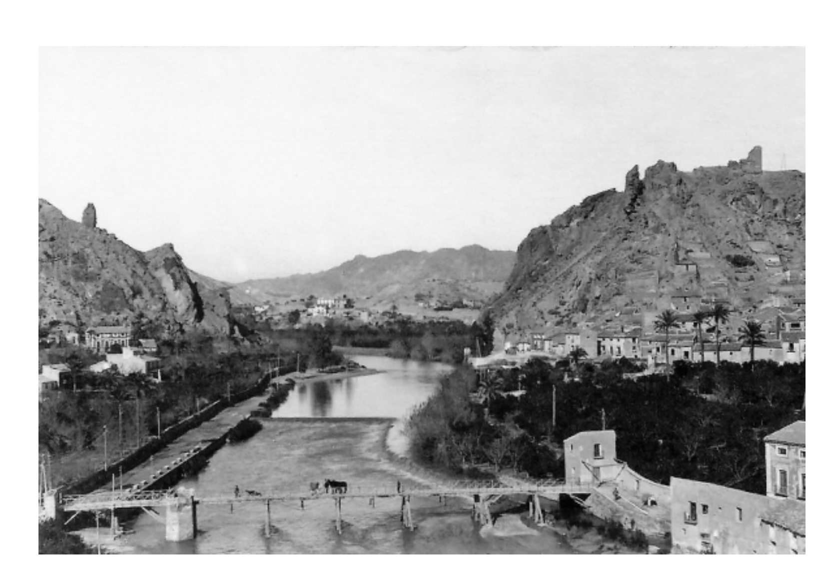
Afortunadamente, con el paso del tiempo, las tensiones entre España y el mundo árabe han reducido, lo que ha facilitado una mayor apertura para el intercambio cultural. Actualmente, se está produciendo una mayor valoración del legado árabe en España. Esto ha permitido la traducción y el análisis de antiguos textos árabes que antes se consideraban periféricos o hasta prohibidos. Numerosos de estos trabajos, llevados consigo por los musulmanes al abandonar España, permanecen presentes en la literatura árabe. No obstante, muchos otros todavía no han sido editados en formato de libro.

Uno de los nombres más relevantes en esta tradición es Ibn Sab'in, que nació en el Valle de Ricote. Al igual que otros tantos, Ibn Sab'in tuvo que abandonar España y buscar su futuro en otros países árabes. En la actualidad, algunas de sus obras han sido publicadas, aunque son escasas las que se han traducido al español. Entre sus primeros y más significativos trabajos se halla Budd al-'Ārif, una creación que elaboró a los 15 años, en 1232. Lamentablemente, todavía no ha sido traducido al español, y aunque esta tarea sobrepasa mis posibilidades, decidí asumirla con la intención de abrir el camino para futuras investigaciones.

En consecuencia, la traducción de Budd al-'Ārif que presento no es ideal; no anticipen un trabajo sin fallos. No obstante, lo que realmente deseo comunicar es la importancia de este libro como un umbral hacia un entendimiento profundo, un entendimiento que, hasta el momento, ha estado oculto. No busco únicamente ofrecer una traducción, sino también destacar la relevancia de la historia de Blanca y la Valle de Ricote, una narración que, a pesar de haber sido ignorada, es ilimitada en su magnificencia. Espero que este libro signifique el comienzo de un análisis más profundo y una traducción más precisa del texto, contribuyendo a preservar y valorar el rico patrimonio cultural de la región, que ha sido recuperado con grandes esfuerzos. Este documento no es solo una traducción, sino un llamado a reavivar la conexión con la sabiduría del pasado.

Govert Westerveld

CONTENIDO



Blanca (Murcia)

1 Lator

En el amplio lienzo de la historia intelectual de Al-Andalus, existen nombres que brillan con una luminosidad particular, nombres que no solo retaron los límites de su época, sino que también crearon caminos hacia lo sublime. Uno de esos nombres es el del enigmático y valiente Ibn Sab'in, un filósofo y místico del siglo XIII, cuya obra Budd al-'Arif continúa siendo un guía para quienes buscan la verdad que trasciende las apariencias.

En 1944, Alejandro Esteban Lator Ros, con la precisión de un académico y el fervor de un explorador del saber, se adentró en la intrincada cosmovisión de Ibn Sab'in. Su artículo, que apareció en la revista Al-Andalus (Vol. IX, Madrid, fasc. 2) titulado "Ibn Sab'in de Murcia y su 'Budd al-'Arif'", no fue solo un trabajo académico, sino un esfuerzo por reactivar la filosofía de un individuo que se atrevió a cuestionar los dogmas vigentes. Lator examinó con profundidad los matices de la combinación entre el sufismo y la filosofía que define la obra de Ibn Sab'in, y destacó cómo Budd al-'Arif es no solo un estudio intelectual, sino un manual para las almas inquietas en su constante búsqueda de la verdad absoluta.

El legado de Ibn Sab'in ha recibido diversas interpretaciones a través de los siglos. Su ideología, considerada extrema por algunos y futurista por otros, representa la batalla del ser humano por entender lo incomprensible, por superar los límites del saber tradicional y lograr la conexión con lo sagrado. Budd al-'Arif representa más que un escrito; es un reflejo del deseo del espíritu por el saber, una invitación para aquellos que no se conforman con soluciones simples y buscan adentrarse en las profundidades de lo inexplorado.

A pesar de que el análisis de Lator Ros pueda parecer en la actualidad un componente más en el conjunto de estudios sobre Ibn Sab'in, su relevancia se encuentra en que fue una de las primeras iniciativas modernas para entender la profundidad de este filósofo andalusí. A medida que ha transcurrido el tiempo, investigaciones recientes han revelado facetas desconocidas de su trabajo, pero la labor de Lator continúa siendo un vínculo fundamental para aquellos que desean conocer a Budd al-'Arif con una perspectiva fresca.

Hoy, al rememorar a Ibn Sab'in, no solo traemos a la mente a un pensador del medievo, sino a un alma inquieta que retó las convenciones de su tiempo y nos dejó un sendero para aquellos que no temen explorar las penumbras del enigma en pos de la luz perpetua. Y por ello, con aprecio y respeto, recuperamos este estudio, liberándolo de las citas que lo ataban a su época, para que su esencia resplandezca con mayor fuerza ante aquellos, como Ibn Sab'in, que continúan buscando la verdad más allá de las palabras.

1.1 Introducción a Budd al-‘arif

Muhyï al-din Abü Muhammad ‘Abd al-Haqq b. Ibrahim b. Muhammad b. Nasr b. Muḥammad al-Mursi al-Rigüti al-Išbili al-Sufi Qutb al-din b. al-Dära b. Sab'in nació en Murcia, en el valle de Ricote, por los años de 613=1216-1217. Era vástago de una familia noble, dotada de abundantes bienes de fortuna, de honda raigambre en España, los Banū Sabin, descendientes de 'Ali, al decir de algún biógrafo. Su padre había desempeñado un cargo elevado en la ciudad. Además del árabe y el *adab* o humanidades, estudió las ciencias alcoránicas, *hadits* y ciencias racionales y filosóficas, mostrando hacia estas últimas especial propensión. Bädisi nos dice que había estudiado las ciencias antiguas, principalmente la lógica y la medicina. Pasaba también por conocedor de la química y de la magia blanca. Debió de tener por maestro al mismo de al-Riqūti.
Pronto se dedicó al estudio del şüfismo (*taḥqiq*) bajo la dirección de Ishaq b. al-Mar'a b. Dahhaq, en cuya escuela no sólo hizo grandes progresos, sino que cobró tal afición a aquella disciplina que luego se consagró exclusivamente a ella. Sobresalió en la secta *šūdiyya*, y, según al-Bädisi, pretendía fundir la filosofía con el şüfismo.

Ponderando su precocidad y sus relevantes prendas de ingenio refiere un biógrafo que a los quince años compuso su célebre obra *Budd al-‘ärif*, pero esto no pasa de ser un elogio hiperbólico de un discípulo entusiasta. Inició Ibn Sabín la vida pública enseñando en su patria gramática y bellas letras, actividad que debió de durar poco tiempo, pues todavía joven le vemos trasladarse a Ceuta acompañado por una tropa de secuaces y devotos. A su paso por Granada hizo ya profesión pública de ascetismo.

En Ceuta continuó sus alardes de devoción. Una dama pudiente de la ciudad le ofreció su mano, que Ibn Sab'in aceptó, después de lo cual se retiró a vivir en una zagúía, que le construyó en su casa la misma señora.

Durante su permanencia en el Magrib debió de componer sus principales obras. Por aquella época llegó al Sultán almohade Abu Muhammad 'Abd al-Wahid al-Rašid (630=1232- 640=1242) una misiva de Federico II de Sicilia, en que el Emperador solicitaba contestación a varias cuestiones de filosofía, después de haberse dirigido en vano a sabios de diversas regiones. El gobernador de Ceuta, Ibn Jalaş, dió el encargo a Ibn Sab'in que, a pesar de su juventud - se hallaba en el tercer decenio de su vida -, lo desempeñó brillantemente redactando las célebres *Respuestas yemeníes a las Cuestiones Sicilianas*.
A pesar de todo, y por más que Ibn Sab'in se esforzó en este escrito por hacer alarde de ortodoxia y celo religioso, pronto se difundió el rumor de que era filósofo, y el mismo gobernador se vió obligado a expulsarlo de la ciudad.

De alli se trasladó a Bādis. Por esta época deberá situarse su residencia en Bujía, de hablan las fuentes, así como su visita a Gabes. Ibn Sab'in, que tenía bien conocido el fanatismo de los doctores, sus correligionarios, disimulaba en cuanto podía sus doctrinas: enseñaría más con onversaciones que en lecciones públicas. Pero ni él tenía suficiente tacto para evitar las discusiones a que aluden sus biógrafos, ni sus numerosos discípulos se excedían en discreción, de modo que el secreto no trascendiera a las autoridades.

Más bien ellos mismos divulgaban su *tariqa* por oriente occidente. Era ésta, la sab'iniyya, una secta que debió de tener muchos afiliados, entre ellos hombres maduros que profesaban la pobreza voluntaria -las fuentes les dan preferentemente el nombre de *fuqarā'* -, andaban viajando cubiertos de un tosco sayal y un manto de lana, y pasaban la vida por caminos y plazas.
Este modo original de vivir no podía menos de chocar, por la imprudencia en parte de algunos de sus *fuqara'*, «que llegaban hasta a desaconsejar la oración, y en su misma doctrina se descubrían herejías ». Entonces comenzó una diligente pesquisa y se buscaron frases equívocas en sus escritos, hasta que el jefe de los teólogos de Túnez, que lo había sido ya en Sevilla, Abū Bakr Ibn Jalif al-Sakūni, logró enajenarle los ánimos de los doctores y de los ortodoxos en general, con lo cual, viéndose Ibn Sab'in abandonado y en peligro, optó por dejar el Magrib y trasladarse a Oriente. Debía de contar entonces treinta años.
Los biógrafos, sin entrar en más detalles, dicen que en este viaje le ocurrieron grandes cosas (*jutüb*) en relación con los sabios de aquellas regiones. En primer lugar se dirigió Ibn Sab'in a Egipto, donde frecuentó al jeque Taqi al-din b. Daqiq al-'Id.
Pero hasta allá le siguió la nota de hereje, que los teólogos ortodoxos ponían empeño en propagar. Por otra parte, el carácter supersticioso del pueblo no debía de ser muy propicio a su actividad de novador. Por tanto decidió Ibn Sab'in trasladarse a la Meca, cuyo jerife Abū Numay lo solicitaba por su entroncamiento con la nobleza de la ciudad, y a lo que también le estimulaban las buenas relaciones en que él mismo afirmó hallarse con el rey del Yemen.

Aunque parezca extraño, en la metrópoli religiosa del Islam halló la paz que echaba de menos en otras partes. Pudo consagrarse a su sabor a sus devociones, haciendo cada año la peregrinación, mezclado con la masa de los peregrinos, y dedicándose al mismo tiempo a la predicación de sus doctrinas. El jerife, que le mostraba especial benevolencia, acabó por hacerse su adepto. Por su parte, Ibn Sab'in, al decir de un biógrafo, trató de ganárselo adoptando el *ši'ismo*: no debió de costarle mucho esta «conversión», pues sus obras anteriores a esta fecha rezuman ya ideas *isma'ilies*. Finalmente el hecho de haberle curado Ibn Sabín de una enfermedad contribuiría a acrecentar su prestigio. Con él ganaban en estima al mismo tiempo sus discípulos, parte de los cuales le habían seguido a la Meca, pues hacen notar las fuentes que los magribíes comenzaron desde entonces a ser más considerados por los mecanos, que se inclinaban a sus doctrinas e imitaban sus ejemplos. Los mismos mecanos proclamaban su liberalidad.

Una sola vez salió Ibn Sab'in de su retiro para intervenir en la cosa pública. Deseando el jerife, señor de la ciudad, reconocer la soberanía de al-Mustanşir, sultán de Ifriqiya, Ibn Sab'in le animó en su resolución y redactó de su propia mano el documento con que el jerife aceptaba al sultán como soberano. Ibn Sab'in aprovechó esta ocasión para ganarse la gracia del sultán, consolidar su propio prestigio y prepararse así el regreso al Magrib.

A pesar de haber pasado largos años en la Meca, Ibn Sab'in se abstuvo de hacer la visita ritual a Medina, sea por haber sufrido un acceso con vómitos de sangre al acercarse al santuario, como afirma alguien, o, lo que es más probable, por la mala voluntad que le manifestó el gobernador de la ciudad. Con todo, hay quien dice que cumplió en privado este acto de devoción.

Los elogios tributados a al-Mustanşir en el documento citado no surtieron los efectos que se había prometido Ibn Sab’in. Así continuó éste su vida retirada en la Meca, donde murió el año 668=1271, a los cincuenta y cinco de su edad, abriéndose las venas, según la versión más corriente (alguien dice que estimulado por el deseo de ver a Dios), o envenenado por orden del rey del Yemen, al-Malik al-Muzaffar, como refiere al-Bādisi. Según Ibn al-Jatib, Ibn Sabín era «de hermoso rostro, fino cutis, como de rey, carácter noble, ajeno a toda afectación».
Ibn Sab'in es una de las figuras más singulares de la España musulmana y hasta del Islam universal. Como observan principalmente al-Maqqari e Ibn al-Jaṭib, nadie le juzgó sin extremismos: algunos le consideraban en posesión de la *wilaya* o santidad; otros, en cambio, que no le entendían, se sentían molestos por su superioridad en las disputas. El mismo Maqqari se constituye en su apologista, al paso que Ibn Tagribārdi lo llama el más perverso de los hombres.
Aun descartando todo lo que haya de exageración en los elogios ditirámbicos de sus admiradores, Ibn Sabín debió de poseer unas dotes de inteligencia nada vulgares, como se echa de ver por la vasta erudición alcoránica, filosófica y teológica de que hace alarde en sus escritos, y por su agudeza en enjuiciar las doctrinas ajenas o en exponer sus propias opiniones.
Los panegiristas alaban en él, además de la memoria y la penetración de entendimiento, la elegancia y fluidez de su estilo, y su elocuencia. No es ésta la impresión que nos producen actualmente sus escritos, pues, si bien muestran cierta abundancia de léxico, sobre todo en las diatribas contra los sabios de todos los ramos, no se distinguen por la elegancia ni la fluidez del estilo, que a menudo se hace pesado con monótonas enumeraciones y digresiones retóricas y parenéticas puramente verbales.

Precisamente las notables disposiciones intelectuales podrían explicar cierto desequilibrio que se trasluce a cada paso en sus escritos. Le falta el sentido de la proporción, y así, se extiende en prolegómenos y disquisiciones innecesarias, que luego se ve forzado a interrumpir, precisamente cuando la discusión comienza a resultar interesante, al menos para el lector occidental.
Otra circunstancia extrínseca, junto con su fina penetración, explica las frecuentes salidas de tono de Ibn Sab'in: la rutina y el fanatismo de los doctores del Islam, que no podían menos de exasperarle, induciéndole quizá a decir más de lo que en realidad pensaba. Su notable independencia de criterio, al chocar con la inercia intelectual de los alfaquíes, le hacía prorrumpir en anatemas que parecen incompatibles con las descripciones de su carácter que nos han legado los biógrafos.
En efecto, éstos elogian lo agradable de sus maneras, su carácter noble y sin afectación, su virtud, elevación de espíritu, franqueza, sobriedad, indiferencia a los placeres y sufrimientos, desprecio del lujo y de la ambición, perdón y hasta amor de los enemigos que le urdían asechanzas y maquinaban su muerte, y sobre todo su liberalidad con los pobres, en la cual le imitaban sus discípulos.
Simultáneamente refieren sus biógrafos rasgos difícilmente conciliables con esas cualidades. De su altivez baste recordar el desprecio de los dones que le ofrecía el Emperador al proponer las *Cuestiones Sicilianas,* reiterado cuando le fué enviada la merecida recompensa. No parece que estuviera su fuerte en la modestia, a juzgar por los siguientes datos.

Una vez que su futuro discípulo al-Šuštari recurrió a él en busca de un guía espiritual, Ibin Sab'in le contestó: «Si buscas el Paraíso, vete con Abu Madyan (el de Tremecén), pero si quieres al Señor del Paraíso, sígueme».
Al-Badisi cuenta que «llegó su presunción hasta el punto de no querer conceder nada a ninguno de sus predecesores. Al principio de la *Faqiriyya* dice, hablando consigo mismo en un arranque impetuoso de jactancia: 'Dí: Invoco el auxilio del Conocido, tomado como fin, contra la agitación y la debilidad de al-Gazāli, la altanería (*tayabbur*) de Ibn Sina y la sofistería (*mugalaṭa*) de Ibn Baŷŷa (citado al final de los *Qala'id*)'. Pretendía que ninguno de los que habían vivido antes de él había logrado penetrar el sufismo».
En las biografías de Ibn Sab'in se alude al desprecio con que trataba en un libro (probablemente el *Budd al-'arif*) a los sabios de su tiempo. Ya en las *Cuestiones Sicilianas* llamaba a sus compatriotas y colegas en las disciplinas religiosas, no sabios, sino «sabidillos» (المتعلمين لا العالمين), y del modo constante de expresarse en el *Budd al-'arif* deducimos que ninguno de los ramos de las ciencias del espíritu cultivadas en su tiempo le merecía la menor consideración.
El citado al-Badisi refiere que Naŷm b. Isra'il escribió de Egipto a Ibn Sab'in, comenzando el escrito con una *qasida*, pero que el destinatario, para mostrar su superioridad, no se dignó contestarle. Sin embargo, al-Bādisi opinaba que Naŷm le hacía gran ventaja.
A pesar de todas estas reservas, Ibn Sab'in pasó en el Islam por un hombre extraordinario. Así le llaman la mayor parte de sus biógrafos, no faltando quien vea en él algo milagroso (*jariq al-'äda*), sólo explicable por una asistencia especial del espíritu de santidad (*mu'ayyad bi-rüh al-quds*).

Consta además la devota veneración que le profesaban sus discípulos, los *Sab'īnïes*, secta que no se extinguió con su muerte, pues hay testimonios de su existencia todavía en el siglo XIV. Pudiera ser que mientras los ortodoxos y fanáticos alfaquíes le anatematizaban, los amigos, si no de concepto - que no siempre entendían-, al menos de una terminología que se saliera de lo ordinario, le siguieran con entusiasmo, género de snobismo de que se dan muestras en todos los tiempos.
No sólo los que le trataron exageraron los méritos o deméritos de Ibn Sab'in, sino que su fama debió de propagarse por todos los ámbitos del Islam. Amari publicó ya algunas de las anécdotas referidas por los biógrafos, según los cuales se debió de extender su nombradía hasta la corte de Roma: el Sumo Pontifice debió de decir, con ocasión de una embajada dirigida por el hermano de Ibin Sab'in, que no había por aquel entonces en el Islam quien conociera a Dios mejor que el sufi murciano, dato este último que nos permitimos poner en tela de juicio.
La producción literaria de Ibn Sab'in debió de ser bastante considerable. De sus obras, auténticas o supositicias, no todas se han conservado hasta nuestros días. La mayor parte de ellas debió de escribirlas durante su permanencia en el Magrib. Sus biógrafos le atribuyen las obras siguientes: Las *Cuestiones Sicilianas*, *Kitab Budd al-'arif, Kitab. al-daraŷ, Kitab Idris, Kitab al-kadd, al-Fath al-muštarik, al-Ibāṭa, Kalam fi al-'irfan, al-Safar, al-Faqiriyya, al-Nuriyya, Tartib al-sulük, al-Waṣāya, al-'Aqā'id, Fi alyawhar*.
Hayŷi Jalifa cita además como de Ibn Sab'in: *Hizb al-fath wa-l-nür wa-l-tayalli l-rahmaniyya bil-raḥma fi alam al-zubur, Hizb al-farah wa-l-istijlās bi-sirr taḥqiq kalimat al-ijläs, Lamhat al-burüf.*

Además se encuentran manuscritas en las bibliotecas, atribuídas a Ibn Sab'in: *Asrar al-ḥikma al-mašriqiyya, du'a' harf al-qaf, al-durra al muḍi'a wa-l-jafiya al-šamsiyya, lisan al-falak al-nätiq 'an wayh al-haqa'iq*.
Finalmente, en la mezquita de Brusa descubrió el profesor Serefettin de Constantinopla un escrito breve intitulado *Mistāḥ budd al-'arif,* Clave del *Budd al-'arif,* cuya edición está preparando.
Fuera de estos escritos, ninguna de las obras de Ibn Sab'in ha visto todavía la luz pública. Traducciones parciales de las Cuestiones Sicilianas publicaron en francés Amari y Mehren y una en turco el profesor Serefettin.

En estas últimas páginas intentaré dar, como introducción para estudios posteriores, una idea general del carácter del Budd al-'arif, principalmente de la Lógica, que constituye el primer tercio de la obra. Los dos siguientes tratan de la «Inteligencia» (*al-'aql*) del alma, respectivamente.
Antes de tratar de los manuscritos del B. A. hay que precisar el título de la obra, sobre el cual discrepaban hasta ahora las opiniones. Dado que la grafía BD podía hacerse derivar de las raíces BDD o BD', los arabistas habían leído e interpretado el título de diversas maneras. Amari, basado en el texto de Maqqari, había leído «Baddu l-ma'arif» y traducido «Séparation des connaissances». Mehren, que utilizó la misma fuente, leía «Bad'u l-'arif», traduciéndolo «Noviciat du soufi» Esta lectura parecía preferir también mi profesor el Dr. Pretzl, pues los significados admitidos de la palabra «budd» no le parecían casar con el título. Massignon, al publicar algunos fragmentos de la obra, la intituló «Budd al-'arif» ; asimismo Brockelmann.

La confusión entre 'arif y ma'arif es muy explicable, pues en los manuscritos árabes, principalmente occidentales, el nexo con el artículo permite fácilmente la suposición de un mim donde en realidad no existe. Sin embargo, en nuestro caso no hay lugar a duda, pues los dos manuscritos que hemos podido utilizar y que no estuvieron a disposición de Mehren ni de Amari, tienen el título clarísimo. Además el paralelismo entre arif y muḥaqqiq, que se observa en los dos miembros del título, hace pensar en una persona representada por los dos participios masculinos singulares, y no en cosas, como exigiría la lectura ma’arif.
La dificultad principal versaba acerca de la primera palabra. No me consta que grafía usara el manuscrito de Maqqari. En las ediciones del Cairo y Leiden se adopta la lectura BD'. Sin embargo, también en este caso resuelven la dificultad los dos manuscritos. En ninguno de los dos se halla ni una sola vez *la scriptio plena*: BD', caso que hubiera que suponer el *hamza*. En el de Constantinopla se lee el título con toda claridad «budd», con *tašdid*; en el de Berlín «budd», sin *tašdid*, pero con *damma*. Además en el explicit del libro se encuentra la frase: *habuna balaga l-imla' min budd al-'arif,* en B con *damma* y *tasdid*; en C únicamente el grupo BD. En cambio, en ambos nos encontramos varias veces con la palabra «budd»> en *scriptio plena*.
La duda que existía acerca del significado de la palabra *budd* queda disipada gracias a una fuente publicada hace pocos años. *Budd,* podía significar «escapatoria» conforme al uso en la frase la *budda min-hu*. *Budd* significa, además, «ídolo» y también «lote, participación».

Ahora bien, éstos eran los significados que daba al título de la obra de Ibn Sab'in un escritor no muy posterior, al Badisi (vivía todavía en 722-1322-1323), el cual, después de referir una anécdota ocurrida entre su padre e Ibn Sab’in, dice que debía aludir su padre al *Budd al-'arif,* lo cual le da pie para una diatriba contra el autor, por haber dado a su obra un título tan malsonante: «ídolo del gnóstico». Añade que no vale entender *budd* en el sentido de aquello que la *budda min-hu,* «lo que es indispensable al gnóstico».
De este testimonio se desprende que el libro se llamaba corrientemente *Budd al-'arif.* Al-Bādisi no pudo confundir dos lecturas, pues es evidente que ni siquiera había visto el libro.
Habla de oídas, como él mismo lo confiesa, pero no hacía falta que lo dijera, pues, con sólo haber leído el título íntegro de la obra, hubiera visto que *budd* (idolo) no se compagina con *‘aqida* (símbolo, profesión de fe), que es la segunda parte del título, paralela y casi equivalente a la primera, como vamos a ver. Por otra parte, ¿cómo se le iba a ocurrir en el campo religioso una terminología de veras tan malsonante, tratándose nada menos que de una obra que pretendía dar el meollo de la ciencia en conexión con la espiritualidad?
Por esto hay que optar por la explicación rechazada por al-Bädisi, es decir, que el título significa «lo necesario, lo imprescindible, el lote del gnóstico», lo que éste debe poseer, mejor dicho, conocer. Esta interpretación está en perfecta armonía con la segunda parte del título: *wa-‘aqidat al-muḥaqqiq al-muqarrab*, etc. Según esto, el título deberá traducirse poco más o menos así: «El lote (de conocimientos) del gnóstico y el símbolo de fe del sufi allegado a Dios, que penetra en la realidad (de las cosas), etc.»

Sería algo así como lo que en otras obras se llama *kunh*, medula o quintaesencia.
Tres manuscritos se conocen del Budd al-'arif: uno en Berlín, 1744 (We. 1524), el segundo y tercero de Costantinopla, *Carullah*, 1273, y *Wehbi Ef.*, 833. Finalmente, en el manuscrito de Oxford de las Cuestiones Sicilianas hay un pasaje extenso que coincide literalmente con otro del *Budd al-'arif* y que habría que tener presente en el caso de una edición crítica.
De estos manuscritos, excepto el tercero, inaccesible en las presentes circunstancias, utilizo hace varios años las fotografías que pusieron amablemente a mi disposición los profesores Massignon y Pretzl, quien me proporcionó además una excelente copia manuscrita de las *Cuestiones Sicilianas*.
Puesto que no pretendo por ahora publicar el texto del *Budd al-'arif*, no haré una descripción detallada de los manuscritos, sino que me limitaré a observar que el segundo, Carullah 1273, data del 24 rayab 679-1280, unos diez años después de la muerte del autor, y que fué colacionado con otra copia de mano del discípulo de Ibn Sab'in, al-Šuštari. El de Berlín coincide con él sustancialmente y en la mayoría de los detalles, hasta el punto de que debió de ser copiado del mismo o de otro ejemplar de la misma familia y hasta idéntico materialmente con él.
En efecto, aparte las faltas de ortografía y otros errores, en que convienen casi siempre, hay defectos flagrantes de copia, únicamente explicables si se supone como original el códice C u otro materialmente idéntico.....
Ibn Sab'in declara haber compuesto el Budd al-'arif a petición de un discípulo.

Con frecuencia alude a la brevedad del tiempo, y hasta alguna vez insinua cierto viaje inminente de su destinatario', para excusarse de cierta superficialidad en tratar las cuestiones. Hasta le llega a proponer que se dirija a él cuando encuentre dificultad para entender algún pasaje. Todo esto, sin embargo, no autoriza a afirmar la existencia de tal destinatario real, pues es bien conocida esta ficción retórica en la literatura árabe. Más bien nos parece que con tales pretextos intenta Ibn Sab'in eximirse de tratar a fondo las materias, muy en conformidad con su temperamento inquieto. Por otra parte, si se tiene presente el testimonio de al-Badisi, según el cual Ibn Sab'in mismo habría dicho a su padre que un libro que había escrito probablemente el Budd al-'arif era conocido sólo por Dios, no parece probable que le hubiera asignado un destinatario concreto.
Por lo que se refiere a la lengua en que está escrita la obra, no es modelo de clasicismo árabe, pese a los elogios de sus panegiristas, los cuales, lo mismo que los detractores, no se sentirían muy inclinados a la lectura de una obra en la que el estilo es flojo y hasta descuidado, y las frases a menudo están unidas con poca trabazón lógica. Parece como si el autor se preocupara poco de la forma: va escribiendo con un plan poco definido, según le pasan las ideas por la mente. A veces producen sus páginas la impresión de ser un borrador o apuntes tomados en clase o destinados a la misma. Fuera de esto, el prurito de emplear expresiones arcanas no contribuye lo más mínimo a la perspicuidad de la construcción lógica y literaria.
En cuanto a la gramática es de notar el uso constante del prefijon en lugar del *alif* en la primera persona del imperfecto, lo mismo en Budd al-'arif que en las *Cuestiones Sicilianas*; fenómeno, como es sabido, corriente en el dialecto magribi.

Rara vez distingue Ibn Sab'in las partículas *bi* y *fi*. A menudo emplea indistintamente *ilà* y *li*. De vez en cuando aparecen en Budd al-'arif algunas particularidades gramaticales, como uso de la forma del nominativo como predicado del verbo *kana* o la *scriptio plena* del apocopado en verbos de tercera radical enferma. Frecuentísimo es el uso de *id wa-* en lugar de *id* con el sentido de «puesto que». Estas y otras desviaciones de la gramática clásica caen dentro de la índole del árabe medio o de la lengua de la filosofía y de las ciencias árabes.
En la obra de Ibin Sab'in hay que señalar dos partes marcadamente distintas: una filosófica y otra mística-esotérica, sin separación la una de la otra, sino que la segunda sigue a la primera como su explicación natural. A continuación de cada punto particular suele añadir Ibn Sab'in lo que él llama *tahqiq* o investigación más profunda. Es el *taḥqiq* una de las expresiones favoritas de Ibn Sab'in, que, si bien conocidas en el uso corriente de la lengua, así como en su significado técnico, adquieren en Ibn Sab'in un valor sustantivo especial. El *tahqiq* o aniquilamiento», que es también sinónimo de «sufismo», significa en Ibn Sab'in una lucubración esotérica en grado, expresión de la quintaesencia más recóndita de las cosas. Conforme a esta distinción de las materias, varía también el estilo, pues mientras la parte filosófica es relativamente clara, sin salirse de los moldes de los manuales corrientes, el *taḥqiq* es con frecuencia oscuro y enrevesado, hasta el punto de no poderse distinguir en muchos casos lo que hay en él de argucia, juegos de palabras o auténtica originalidad, de donde resulta sumamente difícil la extracción del verdadero pensamiento del autor.

Ya había señalado Massignon esta diferencia de estilo, citando en su abono el testimonio de Ibn 'Abbad de Ronda.
Tocante a la parte filosófica, no creo que se pueda hablar de verdadera originalidad. En la parte de que me he ocupado en particular trata Ibn Sab'in de la Lógica, es decir, de la *Isagoge* y las cuatro primeras partes del Organo aristotélico. En los *Segundos Analíticos* pasa por alto intencionadamente la doctrina de la «demostración», tratando en su lugar de la «ciencia», su definición y división, y formando un catálogo de los términos usados en sus disciplinas por los filósofos, teólogos, juristas y místicos.
Todavía añade Ibn Sab'in una quinta categoría de personas que denomina *muqarrab,* y que le da pie para las más alambicadas y abstrusas divagaciones. Esta exposición de la doctrina según cinco categorías de personas es precisamente una de las características de la obra. Como es sabido, este término *muqarrab* se aplica como apelativo de los ángeles «más allegados a Dios», y debe ponerse en conexión literaria y semántica con los Querubines de la Biblia. Además de esto, en terminología şüfi se aplica analógicamente a los místicos más favorecidos del Señor. En cambio en I. S. reviste este término, como decíamos hablando del *taḩgiq*, una sustantividad especial: evidentemente se trata de una categoría concreta de personas que se distinguen por sus cualidades intrínsecas, así como por su método esotérico de investigación y de trato con las gentes.
Fuera de esta originalidad puramente extrínseca y formal de la obra de I. S., su filosofia se distingue poco de la corriente entre los filósofos del Islam. La falta de originalidad de la Lógica se echa ya de ver en la elección de las materias. En ella se revela una gran semejanza con la «Propedéutica» de los *Hermanos de la Pureza* de Basora.

También éstos cierran su exposición con los *Segundos Analíticos*, omiten el tratar de la demostración, dando en cambio grande importancia a la definición», añadiendo una larga serie de definiciones que I. S. sigue a menudo con bastante escrupulosidad.
El mismo fin que se había propuesto I. S, en su obra daba poco lugar a la originalidad y a búsquedas personales. Su intento era dar al lector una vista de conjunto, una como muestra (*unmuday*) de las cuestiones filosóficas, que le sirviera de introducción (*madjal*) para su estudio personal. Esta finalidad la recalca I. S. hasta la pedantería. Ya hemos indicado su táctica corriente de interrumpir las cuestiones en lo más vivo, repitien do la cantilena *law la jawf al-tatwil*, «si no temiera ser prolijo». Este modo de proceder podría despertar la sospecha de falta de ciencia en I. S., pero, dadas sus citas frecuentes y exactas de filósofos y teólogos, no queda sino atribuírlo a su carácter y a la finalidad que se había propuesto de poner en manos del principiante algo así como un *vademecum*.
Supuesta la falta de originalidad, no era difícil prever la filosofia que había de desarrollar I. S. en este tratado. No podía ser otra que la que se había ido formando en el Islam desde los principios de la evolución filosófica: la aristotélico-neoplatónica con matices pitagóricos y pseudoempedócleos. Estos últimos aspectos de la filosofía los había manifestado ya trescientos años antes en España Ibn Masarra, cuya escuela sobrevivió lo menos hasta los tiempos de Ibn 'Arabi, contemporáneo en parte, y quizá también en parte inspirador de I. S.

No poco contribuyó a la formación de esta filosofía en España la Enciclopedia de los *Hermanos de la Pureza*, cuyos tratados entraron muy pronto en nuestra patria y no tardaron en lograr en ella amplia difusión. Ya se descubren claras señales de su influjo en Ibn al- Sid de Badajoz, contemporáneo de Avempace.

La íntima conexión de I. S. con las especulaciones de los *Hermanos de la Pureza* se puede deducir a priori de las coincidencias que hemos señalado al tratar de la originalidad. Con todo, este fenómeno se podría quizás explicar sin su influjo directo, pues es sabido que los pensadores árabes seguían casi literalmente el *Organo* aristotélico.

Más claro aparece el influjo si se consideran algunas expresiones características de I. S., que se presentan con valor muy semejante en los *Hermanos de la Pureza*. Nos referimos principalmente a los términos *al-qasd al-awwal* y *al-qasd al-tāni*. Comenzando por el prólogo, fragmento retórico de marcado sabor emanatista neoplatónico, nos encontramos ya con estos términos, que, aunque conocidos por la filosofía peripatética, en I. S. adoptan un significado y una trascendencia que no revisten entre los *faläsifa*. En efecto, éstos les dan ordinariamente el valor de *intentio prima, intentio secunda* o de *finis per se* y *finis per accidens*, mientras que I. S. expresa con ellos conceptos de indole completamente diversa, à saber poco más o menos la *causalitas prima* y *causalitas secunda* de los Escolásticos. Esta terminología se nota con frecuencia en Budd al-'arif y aparece también en la carta a al-Mustanşir y en las *Cuestiones Sicilianas*. Ahora bien, es de advertir que los *Hermanos de la Pureza* dedicaron un capítulo integro a estos dos términos, con un significado análogo al que les atribuye I. S. Según ellos, *al-qasd al-awwal* y *al-gasd altani* equivalen respectivamente, poco más o menos, a la causalidad que procede de Dios la deficiencia de las criaturas.

Hay que notar que I. S., en su empeño de sustantivar los términos, da *a al-qasd al-awwal* prácticamente el sentido de «Causa primera» o Dios, más todavía que el de «causalidad primera». A veces lo llama también *al-qasd al-qadim* o *al-qaşd al-azali*, donde los adjetivos *qadim* y *azali* (eterno) sugieren la idea de Dios, Ser primero y Causa primera, o al menos de algún atributo divino. Algo parecido ocurre con el término *al-nizäm al-qadim*, frecuente en el Budd al-'arif y que aparece también en las *Cuestiones Sicilianas*. Parece coincidir con la *lex aeterna,* considerada como atributo de la divinidad.
Uno de los indicios más claros del estrecho nexo de I. S. con los *Hermanos de la Pureza* es su doctrina acerca de la «definición», que no sólo ocupa varias páginas, sirviendo como introducción a toda la obra, sino que en parte está tomada lite- ralmente de las Epístolas de los *Hermanos de la Pureza*, con la diferencia de que, mientras éstos hacen seguir a la doctrina una larga serie de definiciones, I. S. las traslada a su tratado sobre la «ciencia». Sin embargo, coincide con ellos, no sólo en los términos que escoge, sino en el modo de reunirlos en grupos, varios de los cuales son los mismos que en las «Epistolas». Añádase a esto una página entera de las «categorías» transcrita literalmente de los *Hermanos de la Pureza*. Más que todo esto lo que llamó mi atención desde un principio es la coincidencia de I. S. con los *Hermanos de la Pureza* en el número de los «predicables», que, siendo cinco para la mayoría de los filósofos, fieles comentadores de la *Isagoge* de Porfirio, para I. S. y los *Hermanos de la Pureza* son seis. En efecto, éstos añaden a los otros cinco el «individuo». I. S. adopta este numero como la cosa más obvia, haciendo notar que otros *enumeran solo cinco*.

Llega hasta a dar a la *Isagoge* el significado de las «seis palabras», mientras que la mayoría de los filósofos árabes, tan poco familiarizados como él con el griego, dan a *Isagoge* el significado de «cinco palabras». Todas estas coincidencias, al par que orientan sobre el ca- rácter de la obra - exposición enciclopédica y poco digerida de doctrinas ajenas más que construcción personal - dispensan de un análisis particularizado de las mismas, así como de una búsqueda minuciosa de las fuentes, ya que por los tiempos en que escribía I. S., cristalizado como estaba ya el sistema filosófico árabe, cualquier manual podia servirle de base para su exposición.

Sin embargo, ya hemos insinuado sus vastos conocimientos, confirmados por sus biógrafos, de filosofía y teología. A menudo menciona y critica a diversos filósofos griegos y arabes. De quien mayor estima da muestras es de al-Färäbi, pues, si bien no le escatima las censuras como a los demás filósofos, con todo lo llama «el Filósofo» por antonomasia, siguiendo en esto la tradición arábiga que apellidaba a al-Färäbi «el segundo Maestro», después de Aristóteles, que era «el Primero»

Conforme al uso de la Edad Media, que se pagaba poco de la originalidad, I. S. copia a menudo textos filosóficos, insertándolos como materia propia en sus lucubraciones personales. Aparte tres textos de al-Färäbi y Avicena que hemos podido identificar en la Lógica, ofrece especial interés el uso frecuente que, sin cita de ningún género, hace I. S. del *Liber de Causis*. Nada tiene esto de extraño, pues es sabido en qué vasta medida influyó este escrito en la formación del sistema filosófico arábigo. Por otra parte, la obra de I. S. está saturada, desde los principios, de elementos neoplatónicos, y, no sólo en las ideas, sino en la misma terminología, revela a cada paso el influjo de la *Teología de Aristóteles* y del *Liber de Causis*, circunstancia que pone ya en guardia contra el predicado de *aristotélico* que a veces se ha dado a I. S. con prematuro entusiasmo.

Aparte del prólogo, de marcado sabor neoplatónico, como decíamos arriba, llama la atención el uso frecuentísimo del término *anniyya*, uno de los más característicos de los dos escritos neoplatonizantes a que aludimos. Que I. S. creyera ser «aristotélico» no tratamos de discutirlo ahora: como el común de los filósofos en aquel tiempo, atribuía al Estagirita los dos libros mencionados. Lo cierto es que la falsa *Teología de Aristóteles* y el *Liber de Causis* (*al-jayr al maḥd*) le debían ser muy familiares. Varias veces encontra- mos en el Budd al-'arif el término *tawülüjiyya*, si bien desfigurado por los escribas. En la primera página del libro aparece el término *al-jayr al-mahd*, el Bien puro, que es al mismo tiempo el título árabe del *Liber de Causis*. En otra circunstancia I. S. atribuye explícitamente la obra a Aristóteles, como ya lo había hecho en las *Cuestiones Sicilianas*; en varios pasajes aplica el término a Dios: en uno finalmente no se ve claro si se refiere al Bien puro o al libro: en este último caso le atribuiría una antigüedad excesiva.

Si de las conjeturas pasamos a los hechos, sorprende la frecuencia con que I. S. transcribe literalmente pasajes del *Liber de Causis* a veces artículos enteros, con sólo ligeras variantes, debidas o a la infidelidad de la memoria, o a defecto de los copistas o, finalmente, al uso de un texto diverso del que ahora poseemos.

Por lo que se refiere a los escritos más estrictamente peripatéticos, como son en España las Lógicas de Ibn TumlUss y Abū Şalt, no creemos que influyeran grandemente en la Lógica de I. S., pues, si bien esta parte de su obra es la que, naturalmente, revela menos su neoplatonismo, sin embargo, su terminología se aproxima más a la de los *Hermanos de la Pureza,* aun en las partes en que no los copia literalmente.

En definitiva, nos parece que la célebre Enciclopedia qarmata contribuyó en gran manera a formar la ideología filosófica de I. S., lo cual es de rechazo una confirmación del enorme papel que jugaron tales lucubraciones en el seno del Islam español y quizá también en la constitución del sistema filosófico árabe. El hecho de que I. S. crea ver en las obras de Algazel un influjo preponderante de los *Hermanos de la Pureza* hace pensar en lo familiar que le era a él mismo aquella Enciclopedia.

Como estamos preparando un estudio especial del aspecto şüfi de la obra de I. S., nos limitaremos aquí a algunas ligeras indicaciones que pongan de relieve el carácter de la misma. Ante todo conviene recordar que los pasajes consagrados a esta materia son extraordinariamente oscuros. A menudo sobreviene la duda de si, bajo fórmulas tan enigmáticas, pretendía I. S. expresar algún pensamiento original: son un paralelo en prosa conceptismo tan en boga en la poesía árabe y, en primer lugar, en la arábigoespañola. Nos hemos esforzado por entenderlas; pero lo único que creemos haber encontrado en ese fárrago de palabras y retruécanos es el monismo sufi, representado en aquel tiempo, el de la decadencia del sufismo, por un Ibn 'Arabi. Como ya indicamos, la doctrina propia de I. S. su *tahqiq* - se halla al final de cada artículo. Así, hablando de la cuestión *mä* (qué es la cosa), dice: «En la ciencia metafísica (la cuestión *mä*] es posterior a todas las [otras] cuestiones y precede a los conocimientos adquiridos por investigación [*baḥ*t] por el método sintético en el alma, por ser anteriores en la conciencia [*fi l-damir*] a la idea expresada [*al-madlül 'alay-bi*]; mientras que los conocimientos que se buscan por medio de la expresión [? *al-'ibara*] tienen un rango superior al del investigador, en cuanto investiga por medio de ella [¿de la expresión?], al paso que, si la abandona y no inquiere sino acerca del Uno por medio del Uno y vuelve a sí mismo por el

arte del análisis, llega al objeto de su búsqueda por él mismo [?], y obtiene la conclusión por ella misma.» No estamos seguros de haber interpretado exactamente este pasaje netamente sab'iniano.
A pesar de este escepticismo y desprecio del conocimiento racional, hay disciplina que, aunque inferior a la intuición mística, da alguna satisfacción a I. S. Es la llamada «sabiduría oriental», *hikma mašriqinya*, que I. S. cultiva son sus palabras - «no porque la acepte incondicionalmente, sino porque está más próxima a la verdad que las demás».
¿Qué hay que entender bajo esta denominación de *hikma mašriqiyya*? Nallino sostuvo que no es más que la rama árabe de la filosofía neoplatónica, que los árabes habían elaborado en contraposición con la puramente peripatética. Bouyges no admite sin reservas esta opinión. Pines, por otra parte, insinuó ya la complejidad del problema.
En estas tinieblas debería de arrojar algo de luz la obra de I. S. Desgraciadamente sus afirmaciones son demasiado vagas. En ningún lugar nos dice qué pretende designar con este término. Lo único que podemos asegurar es que él mismo caracteriza como *mašrigiyya* su propia doctrina, que es un conglomerado de neoplatonismo, şüfismo e isma'ilismo. Recordemos que un biógrafo refería su aceptación del *si'ismo* en la Meca.
Con todo, dado el método de I. S., siempre queda la duda de si con este término pretendería expresar algún contenido intelectual, o la usaría sencillamente como puro tópico, sin pensar en darle un significado concreto.
I. S. reviste su doctrina mística de un esoterismo desconcertante. Este se manifiesta en particular en el simbolismo de las letras, muy en armonía con las tendencias pitagóricas, pseudo-empedocleas y qarmatas de los *Hermanos de la Pureza*. Principalmente en su tratado sobre el alma ocurren

continuamente las expresiones *huruf, tarkib al-hurüf, al-kalām fi-bi,* o sea «letras, combinación de las letras, tratado de lo mismo».
Sin embargo, todo esto no parece ser más que una pura manera de expresarse, pues lo que I. S. expone en esos pasajes - ciertamente con la máxima oscuridad - no tiene nada que ver con la específica ciencia de «las letras», sino que son divagaciones şufies, alegóricas e ininteligibles. Con todo, sus biógrafos le atribuyen inclinación a la magia blanca (*al-simiyya*), un empleo misterioso de las letras del abugedo o alfabeto árabe y el uso de términos corrientes en sentido diverso del vulgar.
Un indicio claro de su tendencia qarmata es su afirmación de que todo el misterio del Alcorán está cifrado en las letras iniciales de las azoras, de lo cual, sin embargo, no da ningún gé- nero de explicación'.
De todo lo expuesto se desprende la afinidad de I. S. con su paisano, y contemporáneo en parte, Ibn 'Arabi de Murcia (m. 638-1240). A primera vista sorprende que I. S. no lo mencione ni una sola vez. Es verdad que, cuando nació I. S., hacía ya algunos años que Ibn 'Arabi residía en Oriente. Con todo su nombre era conocidísimo en España. Él mismo era originario de Murcia, como I. S., y había vivido algún tiempo en Almería, donde aún florecía la escuela de Ibn al-Arif, cuyo *Mahasin al. mayālis* cita I. S. juntamente con una obra desconocida del mismo, *Mafatih al-muḥaqqiq*. Además, en la biografía referimos que I. S. tuvo como maestro a Ibn al-Mar'a, comentador de los mismos *Maḥāsin*. Finalmente, habiendo vivido Ibn 'Arabi en Bujía y luego largo tiempo en Arabia y Siria, es imposible que I. S. en sus peregrinaciones por estos países no adquiriera noticia de él. Por otra parte hay no poca semejanza entre las tendencias doctrinales de ambos, de modo que Ibn Taymiyya los incluye en una misma crítica.

La única explicación plausible de este silencio nos parece ser el temperamento de Sab'in, que, como aseguraba al-Badisi, no le permitía conceder nada a sus predecesores, cuanto menos a un contemporáneo y colega.
Alguna semejanza se podría descubrir quizá también con otro célebre contemporáneo de I. S., Afif de Tremecén (616= 1219-690=1291), comentador de Ibn Arabi, del que debió de ser discípulo entusiasta, y que pasó la mayor parte de su vida en Damasco. También él debió de usar un método esotérico, pues parece que nunca se lograba saber su opinión y hasta se le acusó de nuṣayri; su poesía fácil y agradable encerraba un veneno secreto. Con todo, la poca noticia que tenemos de sus obras no nos permite ir más allá de la hipótesis.

2 Obras escritas:

Kalamalá al-masa´il al-Siqilliyah
Kitab Budd al -Arif
Kitab al-daray
Dua harf al-qaf
Al-Durrat al-mudia wal- jafiyat al-samsiyya
Lisan al-falak al-natiq an wayh al-haqa
Kitab Idris
Hizb al-farah wa-l-istijlaz bi-sirr tahqiq kalimat al-ijla
Al-Fath al-Mustarik
Hizb al-fath wa-l-tayalli al-rahmaniyya bi-l-rahma fi alam al-zur
Lamhat al-huruf
Kitab al-kadd
Al-Ihata
Al-Safar
Risalat al-Nuriyya
Risalat Tartib al-suluk
Risalat al-wasayat al-Aqaid
Risalat al-Faqiriya
Kalam fi al-irfan
Fi al-Yawhar

3 Budd al-‘arif